

Dieu dans l'Histoire. Quand liberté divine et libertés humaines s'opposent, se conjuguent ou semblent s'ignorer

Didier Luciani

DANS NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE 2024/3 (TOME 146), PAGES 354 À 373
ÉDITIONS NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE ASBL

ISSN 0029-4845

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2024-3-page-354.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Nouvelle revue théologique ASBL.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Dieu dans l'Histoire. Quand liberté divine et libertés humaines s'opposent, se conjuguent ou semblent s'ignorer¹

Dans un ouvrage récent, André Wénin, relisant la tragique et même barbare finale du livre des Juges (Jg 17–21 : fondation du sanctuaire de Dan, crime de Gibéa, guerre contre Benjamin, rapt des filles de Silo), a bien montré comment les êtres humains – en l'occurrence Israël – pouvaient mettre « Dieu en échec ».

La patience et la miséricorde de YHWH auraient-elles donc des limites ? En réalité son inaction à la fin de Jg ne tient pas à ses propres dispositions vis-à-vis d'Israël, mais au fait que celui-ci l'a mis hors-jeu en le traitant comme une vulgaire idole censée se conformer à ce qu'il attend d'elle. En tournant définitivement le dos à son dieu, le peuple l'a réduit à la paralysie (...). La théologie qui sous-tend l'interprétation de l'époque des Juges est classique. Elle met en œuvre, en effet, le principe de la rétribution dans le cadre de l'alliance : si Israël fait le bien, il connaît la paix et le bonheur ; s'il trahit son engagement, il se précipite dans le malheur. La répétition constante de cette alternance ajoute cependant des traits moins attendus : la patience de Dieu qui espère que son peuple tirera la leçon de ses erreurs et de sa découverte de la fidélité miséricordieuse de son Seigneur, mais aussi le constat du terrible pouvoir qu'a le peuple de paralyser son allié divin en remplaçant la Loi par son bon plaisir comme norme de comportement².

Le livre des Juges nous raconte donc comment liberté divine et libertés humaines peuvent s'opposer au point de mettre en échec le « roi de l'Univers » et le « maître de l'Histoire ». Aussi valide et légitime soit-elle, cette affirmation soulève toutefois au moins deux questions :

1. Cette contribution a d'abord fait l'objet d'une présentation orale à l'Institut biblique de Versailles en décembre 2023, dans un cycle intitulé : « La Providence divine dans la Bible. Dieu dans notre histoire ». À l'intérieur de ce cycle, il m'avait été demandé de traiter plus précisément la question de « la pédagogie divine dans le respect de la liberté de chaque humain ».

2. A. WÉNIN, *Le livre des Juges*, coll. Mon ABC de la Bible, Paris, Cerf, 2021, p. 48-49. Voir aussi ID., *Échec au Roi. L'art de raconter la violence dans le livre des Juges*, coll. Le livre et le rouleau 43, Namur, Lessius, 2013.

1) Ce roi est-il seulement mis de façon provisoire en échec ou bien est-il « échec et mat » ? Autrement dit, la partie est-elle définitivement jouée ou l'espérance nous permet-elle d'envisager une suite et une issue à cette situation ?

2) Quelle que soit la difficulté récurrente pour discerner l'action de Dieu dans l'histoire (ou sa Providence)³, la Parole de Dieu ne nous rapporte-t-elle que le récit de cette opposition entre Dieu et les hommes – et de fait, elle le fait souvent – ou bien envisage-t-elle d'autres modes de relations entre eux ? Dieu respecte-t-il toujours la liberté humaine ou bien son apparent silence signifie-t-il indifférence au sort des humains et abandon de ses fidèles⁴ ?

Il est aisé de deviner comment ces deux questions traversent toute l'Écriture et comment elles provoquent notre espérance. Pourtant, la réponse est, d'une certaine manière, évidente et se trouve dans la question elle-même. D'une part, si le Roi de l'Univers que l'Église latine célèbre chaque fin d'année liturgique (fête du Christ-Roi)⁵ se retrouvait échec et mat, la question serait réglée une fois pour toutes et nous ne serions sans doute pas ici pour dissenter sur sa présence et sur son agir (sa « pédagogie ») dans l'Écriture, dans le monde et, éventuellement, dans nos vies. D'autre part, la Bible elle-même, considérée comme « Parole de Dieu » et envisagée dans son extension canonique, illustre de façon magistrale et multiforme combien Dieu est fidèle, comment il ne renonce jamais à son dessein salvifique

3. La notion de Providence – définie par le *Catéchisme de l'Église catholique* (§ 302) comme « les dispositions par lesquelles Dieu conduit avec sagesse et amour toutes les créatures jusqu'à leur fin ultime, c'est-à-dire, pour les hommes, leur union à Dieu » – pose un certain nombre de problèmes théologiques, notamment celui de « la difficile articulation de la puissance et de l'impuissance divines » (J.-Y. Lacoste). À ce sujet, voir p. ex., G. AULETTA et J.-Y. LACOSTE, art. « Providence », dans Id. et O. Riaudel (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, coll. Dictionnaire Quadrige, Paris, PUF, 2007, p. 946-952 ; A. SCHILSON, art. « Providence / Théologie de l'histoire », dans P. Eicher (dir.), *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1996, p. 784-789.

4. Sur ces questions, voir J.-P. JOSSUA, « La discrétion de Dieu, chance pour notre liberté ? », *Lumière et Vie* 211 (1993), p. 71-78. Le point d'interrogation du titre montre bien la difficulté de la proposition : « Marque de son respect pour sa créature, la discrétion de Dieu laisse cependant entière la question du mal (...). Affirmer que la discrétion de Dieu s'éclaire entièrement si on la comprend comme une sorte de condition de l'exercice de notre liberté, c'est vraiment se faire la partie trop belle ! » (p. 71-72). Et ces mots, en conclusion : « On ne saurait boucler pour autant, car il y a un reste inassimilable : l'incompréhensible de son silence devant le mal. On n'intègre pas Auschwitz ou Hiroshima à un raisonnement, fût-il destiné à manifester une loyale et discrète économie divine » (p. 78).

5. La solennité du Christ Roi de l'Univers a été instituée par le pape Pie XI, en 1925.

universel – jusqu’à envoyer son propre Fils – et quels trésors d’imagination il est capable de déployer pour renouer sans arrêt le dialogue entre lui et les humains. Pour ne prendre que la suite immédiate du livre des Juges qui se termine – comme on l’a dit – de façon catastrophique, et quelle que soit la logique canonique envisagée (TM ou LXX)⁶, cette relance de l’histoire se fait par la médiation de deux femmes : Anne (dans le TM), Ruth (dans la LXX)⁷. Elle est en outre soulignée au moyen de « reprises » lexicales clairement identifiées⁸.

Par-delà cette relance immédiate, cette contribution se propose tout simplement d’élargir la focale et de parcourir l’ensemble du corpus vétéro-testamentaire pour y repérer la diversité des modes de relation et d’interaction entre la liberté de Dieu et les libertés humaines. Il est clair, vu l’extension du corpus et la non prise en compte du Nouveau Testament, que ce parcours sera plus allusif qu’exhaustif.

I. — Dieu fait tout, tout seul sans l’être humain et même, parfois, contre lui (Dieu sans l’homme)

Dieu agit sans l’homme. Ce point n’a pas besoin d’être très développé tant il est connu des lecteurs de la Bible. Que l’on pense, par exemple, aux premières pages du récit biblique (Gn 1–2) dans lesquelles, de façon souveraine, Dieu crée le monde et tout ce qu’il contient par sa seule Parole.

Mais la création n’est pas le seul lieu où Dieu agit assurément sans la collaboration de l’être humain. Ainsi, dans le non moins fameux récit de la sortie d’Égypte (Ex 13–15) qui sert d’archétype pour tous les textes bibliques de salut, Dieu non seulement manifeste sa maîtrise

6. Dans le canon hébraïque, Jg est immédiatement suivi par 1 S (voir TOB). Dans la LXX, Jg est suivi par Rt (voir BJ).

7. Ce point est d’ailleurs suggéré par A. WÉNIN, *Le livre des Juges* (cité n. 2) : « En tournant définitivement le dos à son dieu, le peuple l’a réduit à la paralysie. Mais deux femmes bientôt lui rendront une chance » (p. 48).

8. Voir, notamment, le lien entre la finale de Jg, au moment où tout « part en vrille » (Jg 17,1 : « Il y avait un homme de la montagne d’Éphraïm appelé Mikayehu... ») et le début de 1 S où tout redémarre avec Anne et Samuel (1 S 1,1 : « Il y avait un homme de Ramatayim, un Çuphite de la montagne d’Éphraïm qui s’appelait Elqana... »). La référence à la « montagne d’Éphraïm » (Jg 17,8 ; 18,2.13 ; 19,1.16.18 ; 1 S 9,4 ; 14,22) prouve que le récit se poursuit dans le même cadre géographique. Quant à la continuité entre la finale de Jg et Rt, voir W. KRISSEL, *Judges 19–21 and the “Othering” of Benjamin. A Golah-Polemic against the Autochthonous Inhabitants of the Land?*, coll. Oudtestamentische Studiën 81, Leiden, Brill, 2022, p. 71–77.

sur les éléments de la création (le vent, la mer, etc.), mais il anticipe même – pour les contrer – les réactions humaines qui risqueraient de mettre en péril sa stratégie⁹ :

¹⁷Quand le Pharaon laissa partir le peuple, Dieu ne le conduisit pas par la route du pays des Philistins, bien qu'elle fût la plus directe. Dieu s'était dit : « Il ne faudrait pas que, à la vue des combats, le peuple renonce et qu'il revienne en Égypte ! » ¹⁸Dieu détourna le peuple vers le désert de la mer des Joncs. C'est en ordre de bataille que les fils d'Israël étaient montés du pays d'Égypte. (Ex 13,17-18)

Dieu conduit donc son peuple dans le désert et, sans lui demander son avis, lui impose un détour pour le sauver de lui-même et des Égyptiens. Tous les détails du récit contribuent ainsi à prouver que le salut ne dépend que de la « main » de YHWH (Ex 13,3.14.16) et ce, nonobstant les craintes, les attermolements et les réactions incontrôlables des humains. Comme le dit Moïse au peuple, la seule chose que celui-ci a à faire, c'est de « tenir ferme » :

¹³Moïse dit au peuple : « N'ayez pas peur ! Tenez bon ! Et voyez le salut que YHWH réalisera pour vous aujourd'hui. Vous qui avez vu les Égyptiens aujourd'hui, vous ne les reverrez plus jamais. ¹⁴C'est YHWH qui combattrait pour vous. Et vous, vous resterez cois [BJ : « vous n'aurez qu'à rester tranquilles ! »] (Ex 14,13-14)

Ce même type de recommandation se retrouve à l'époque de Josaphat (870-846) quand ce dernier doit affronter les Moabites et les Ammonites venus l'envahir. Yahaziel, un lévite, chantre-prophète (voir 1 Ch 25,1s) se lève alors pour avertir :

¹⁵Faites tous attention, peuple de Juda, habitants de Jérusalem et roi Josaphat ! Ainsi vous parle YHWH : Ne craignez pas et ne vous effrayez pas devant cette multitude nombreuse, car cette guerre n'est pas la vôtre¹⁰, mais celle de Dieu. ¹⁶Demain, descendez contre eux (...) ¹⁷Vous n'aurez pas à y combattre ; présentez-vous, arrêtez-vous et regardez la victoire de YHWH en votre faveur. Juda et Jérusalem, ne craignez pas et ne vous effrayez pas ! Demain, sortez au-devant d'eux et YHWH sera avec vous. (2 Ch 20,15-17)¹¹

9. Sur ce récit, voir A. WÉNIN, « Raconter la gloire de Dieu. La narration en Exode 13,17-14,31 », dans C. Dionne et Y. Matthieu (éd.), *Raconter Dieu. Entre récit, histoire et théologie*, coll. Le livre et le rouleau 44, Bruxelles, Lessius, 2014, p. 95-118.

10. Cette phrase sert de titre au témoignage de P. BOUDET, *Ce combat n'est pas le tien...*, Paris, Fayard, 1988. Elle ne signifie pas qu'il s'agit de combattre *au nom de Dieu* (définition de la « guerre sainte »), mais plutôt de mettre sa confiance en Dieu qui seul combat.

11. Dans le même sens, on pourrait encore mentionner la campagne de Gédéon (Jg 7) où tout est fait pour montrer que la victoire est due à Dieu et non pas à la

II. — L'homme agit tout seul, sans se référer à Dieu

À l'inverse, bien entendu, les êtres humains peuvent aussi agir de leur côté sans se référer à Dieu. Quand Jacob prépare un potage aux lentilles (Gn 25,29), qu'Ésaü part à la chasse pour ramener du gibier à son vieux père (Gn 27,1-3) ou que Simon-Pierre s'en va pêcher après la résurrection (Jn 21,1-3), aucun d'eux, pas plus que le narrateur n'ont besoin d'invoquer explicitement une « volonté divine » particulière. Ces personnages vaquent à leurs activités et agissent tout simplement de façon autonome, comme nous le faisons tous la plupart du temps. Mais, dans la mesure où toute l'Écriture n'a pour objet que de raconter comment Dieu se rend présent à l'histoire des hommes – la petite et la grande –, même des actes aussi triviaux que ceux-ci finissent par s'inscrire dans un dessein plus large et prendre un sens plus profond. On connaît les effets du plat de lentilles d'Ésaü sur son droit d'aînesse ; on sait à quoi aboutira la partie de chasse de ce même Ésaü (le vol de la bénédiction) ; de même pour la sortie en mer de Pierre (prise de 153 poissons et confirmation de sa mission). De ce point de vue, si tout est signifiant, il est donc permis de soutenir qu'il n'y a pas, dans la Bible, d'actions humaines qui ne soient rapportées que dans un but purement descriptif ou informatif et qui soient envisagées comme tout à fait « gratuites » et indépendantes. Et – aussi dérangentant que cela puisse paraître – cela se vérifie même pour les actions mauvaises et délictueuses, comme le perçoit bien le patriarche Joseph (cf., dans le NT, la trahison de Judas).

¹⁹Joseph leur répondit : « Ne craignez point. Vais-je me substituer à Dieu ?

²⁰Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux. » (Gn 50,19-20)

III. — « Aide-toi, le ciel t'aidera » : L'homme agit pour inciter Dieu à agir

Le salut espéré n'advient pas toujours de façon aussi tonitruante et décisive que la traversée de la Mer des Joncs évoquée ci-dessus. Face au « retard » apparent de certaines interventions divines (2 P 3,9 préfère parler de la « patience » de Dieu), l'être humain, dans son empressement, peut être tenté de prendre sa destinée en main – c'est le cas de la plupart des messianismes – et, faisant fond sur la sagesse

puissance des forces armées israélites (voir Jg 7,21-22 : Les hommes de Gédéon « se tinrent immobiles, chacun à sa place autour du camp [...]. УНВН fit que dans tout le camp [madianite] chacun tournait l'épée contre son camarade »).

populaire, peut chercher à provoquer l'irruption de certains événements : « Aide-toi, le ciel t'aidera ».

Un bon exemple de ce cas de figure nous est fourni avec l'épisode de Saraï, Abram et Agar (Gn 16). Las d'avoir attendu plus de dix ans¹² ne serait-ce que l'ébauche d'un début de réalisation de la moitié de la promesse (Gn 12,2 : « je ferai de toi un grand peuple »)¹³, Saraï prend l'initiative de mettre sa servante Agar dans les bras de son mari (Gn 16,2 : « YHWH n'a pas permis que j'enfante. Va donc vers ma servante. Peut-être obtiendrai-je par elle des enfants »). Ce faisant, elle entend sans doute forcer le destin et donner un petit « coup de pouce » à un Dieu qui se fait prier. Mais le lecteur ne tarde pas à découvrir que cette idée « géniale » engendre plus de problèmes qu'elle n'apporte de solutions (jalousie entre les mères, rivalité durable entre les fils). Et il en va ainsi à chaque fois que l'homme, mû par la concupiscence autant que par l'impatience, doute de la bonté de Dieu et de sa Providence et cherche à saisir par lui-même ce que Dieu voudrait *in fine* lui donner : une renommée (Gn 11,4 ; cf. Gn 12,2), la libération (Ex 2,11-15), la manne (Ex 16), la terre (Nb 14), etc. Cela étant dit, une fois que cette initiative humaine impose à Dieu de modifier son dessein et de faire un « détour »¹⁴, ce dernier – sans abandonner son projet salvifique – se « soumet » en quelque sorte à la volonté de l'homme, tout en la « récupérant » et en « intégrant » la nouvelle donne dans ce projet¹⁵ : Isaac sera bien le fils de la promesse, mais Ismaël (« Dieu a entendu ») reçoit lui aussi un nom et une vocation de la part de Dieu. De plus, sa mère Agar, servante égyptienne, a le privilège d'être la première – avant même Moïse – à être rencontrée par Dieu dans le désert (Ex 16,7-14).

Il arrive même, parfois, que cette volonté d'influencer Dieu tourne à la manipulation, ou tout au moins, à une tentative de manipulation. Ainsi, en 1 S 4, les Israélites sont défaits devant les Philistins. Face à ce malheur incompréhensible (1 S 4,3 : « Pourquoi YHWH nous a-t-il fait battre aujourd'hui par les Philistins ? »), Israël croit pouvoir mettre la main sur Dieu et l'utiliser comme un talisman : « Allons chercher à Silo l'arche de notre Dieu, qu'elle vienne au milieu de nous et qu'elle nous sauve de l'emprise de nos ennemis »

12. Abram a soixante-quinze ans quand il entend cette promesse et qu'il quitte Harân (Gn 12,4). Il en a quatre-vingt-six quand Ismaël naît (Gn 16,16).

13. La promesse d'une descendance ; l'autre moitié de la promesse concerne la terre : « Quitte ton pays (...) pour le pays que je t'indiquerai » (Gn 12,1).

14. Comme le dit encore la sagesse populaire (proverbe portugais) : « Dieu écrit droit avec des lignes courbes ».

15. *Idem* pour l'institution du sacrifice (Gn 8,20) ou de la royauté en 1 S 8.

(1 S 4,3 ; cf. Ex 32 : le veau d'or pour remplacer Moïse et conduire le peuple dans le désert). La capture de l'arche par les Philistins aussi bien que les déboires subséquents de ceux-ci (1 S 5) montrent bien que Dieu ne se laisse pas faire. Il n'est pas une idole que l'on conduit où l'on veut (voir aussi le sort d'Uzza en 2 S 6,3-8 quand l'arche monte à Jérusalem).

D'autres cas sont toutefois moins clairs. Ainsi, que peut-on dire d'Élie quand, à peine entré sur la scène du récit, il semble déclencher la sécheresse par sa parole ?

¹Élie, le Tishbite, de Tishbé en Galaad, dit à Achab : « Par la vie de YHWH, le Dieu d'Israël au service duquel je suis : il n'y aura ces années-ci ni rosée ni pluie sinon à *ma* parole. » ²La parole de YHWH fut adressée à Élie : ³« Va-t'en d'ici, dirige-toi vers l'orient et cache toi dans le ravin de Kerith qui est à l'est du Jourdain. ⁴Ainsi tu pourras boire au torrent, et j'ai ordonné aux corbeaux de te ravitailler là-bas. » (1 R 17,1-4)

S'agit-il d'une initiative d'Élie seul, mû par un zèle excessif et désordonné ? Et si oui, quel est cet homme qui semble pouvoir ainsi commander aux éléments météorologiques ? Est-ce que Dieu – le seul qui ait de fait ce pouvoir – valide cette initiative d'Élie ? En est-il la source ou la récupère-t-il après coup (voir 1 R 16,33) ? En tout cas, en 1 R 18,1, c'est lui qui annonce le retour de la pluie :

La parole de YHWH fut adressée à Élie la troisième année en ces termes : « Va te montrer à Achab, je vais envoyer la pluie sur la face de la terre. » (1 R 18,1)

De même, pourquoi « le feu de YHWH » tombe-t-il sur l'autel du Carmel à la réponse de la prière d'Élie (1 R 18,30-38), donnant ainsi l'impression que Dieu valide les méthodes du prophète si, au contraire, il entend les désapprouver ? Est-ce Élie qui manipule Dieu ou Dieu qui manipule Élie ? Questions difficiles qui nous invitent à toujours revenir aux textes et à ne pas trop vite projeter sur eux nos idées, fussent-elles généreuses et bienséantes.

IV. — Dieu agit pour forcer l'homme à agir

À l'inverse de la situation précédente, et de façon plus surprenante (au moins pour un contemporain), l'Écriture nous parle parfois d'un Dieu qui agit pour forcer l'homme à agir. Ainsi, dès le début du livre de l'Exode (Ex 1), on se doute que la sortie d'Égypte ne sera pas, pour les Hébreux, une promenade de santé qu'ils feront le nez en l'air et

en sifflotant. L'opposition, personnifiée par Pharaon, fera tout pour empêcher cette émigration.

Je sais bien – dit Dieu – que le roi d'Égypte ne vous laissera aller que s'il y est contraint par une main forte. (Ex 3,19 ; cf. 6,1 ; 13,3 ; etc.)

Et de fait, face aux demandes réitérées de Moïse de « laisser partir » le peuple pour qu'il aille servir YHWH (Ex 3,12 ; 4,23 ; 5,1 ; etc.), Pharaon ne cesse d'endurcir son cœur (Ex 7,13.22 ; 8,15.28 ; 9,7 ; etc.). Mais comme si cela ne suffisait pas et pour pousser la logique à bout et s'assurer de parvenir au résultat escompté, le récit biblique attribue aussi à Dieu l'obstination de Pharaon. Une autre formule, ayant Dieu pour sujet, alterne avec la précédente (Pharaon, sujet) : « Dieu endurec le cœur de Pharaon » (Ex 4,21 ; 7,3 ; 9,12 ; 10,20.27 ; 11,10 ; 14,4.8.17). Hormis le fait que cette expression est encore une manière de manifester la maîtrise de Dieu sur les événements et sur les humains, le but poursuivi est triple :

- Par l'accumulation des plaies, faire comprendre à Pharaon ce qu'il a fait subir aux Hébreux. L'expérience la plus commune prouve, en effet, que si quelqu'un ne souffre pas lui-même, il réalise difficilement qu'il en fait souffrir d'autres.
- En lui faisant boire le calice jusqu'à la lie (mort de son premier-né, Ex 11, et sa propre mort par noyade, Ex 14,5.27-30), obtenir qu'il lâche enfin prise.
- Enfin, qu'il finisse par confesser à la fois sa faute (Ex 9,27 ; 10,17) en même temps que la gloire du Seigneur (Ex 7,5 ; 14,4.17-18 ; cf. Is 6,10).

¹⁴Car cette fois-ci, j'envverrai tous mes fléaux contre toi-même, contre tes serviteurs et ton peuple, *afin que tu connaisses* que nul n'est comme moi sur la terre. ¹⁵Si j'avais laissé aller ma main, je t'aurais frappé de la peste, toi et ton peuple, et tu aurais disparu de la terre. ¹⁶Mais voici pourquoi je t'ai maintenu : pour *te faire voir ma force*, afin *qu'on publie mon nom par toute la terre*. (Ex 9,14-16)

⁴J'endurcirai le cœur du Pharaon, et il les poursuivra. Mais *je me glorifierai* aux dépens du Pharaon et de toutes ses forces, et *les Égyptiens connaîtront* que c'est moi YHWH » (...) ¹⁸Ainsi *les Égyptiens connaîtront* que c'est moi YHWH, *quand je me serai glorifié aux dépens du Pharaon*, de ses chars et de ses cavaliers ». (Ex 14,4.18 ; cf. Ex 7,5)

V. — Dieu qui vient en adversaire

Mais il y a des textes encore plus difficiles à entendre ! Dans quelques passages, Dieu non seulement pousse l'homme dans ses retranchements, mais il vient carrément en adversaire¹⁶ et cherche à lui faire du mal ou même à le tuer. En d'autres termes, Dieu se présente comme un véritable « satan »¹⁷. J'évoque rapidement les plus connus de ces textes que chacun a en mémoire, précisément parce qu'ils apparaissent scandaleux et imbuables ou parce qu'au minimum, ils posent de toute façon, de sérieux problèmes d'interprétation¹⁸ :

- Gn 22,1-19 : Dieu demande à Abraham d'offrir en holocauste le fils de la promesse qu'il a si longtemps attendu.
- Gn 32,23-33 : Au gué du Yabboq, Jacob lutte toute la nuit contre un être mystérieux qui lui en veut et qui le blesse.
- Ex 4,24-26 : Toujours de nuit, Moïse fait la même expérience, mais cette fois, c'est clairement YHWH qui cherche à le faire mourir au moment même où il vient d'accepter sa mission auprès de Pharaon.
- Nb 22,20-35 : Dieu envoie Balaam vers Balaq, le roi de Moab et lorsque celui-ci s'exécute, le Seigneur se met en colère et lui barre la route !
- Et, enfin, il y a tout le livre de Job, dans lequel le satan (un des personnages de la cour céleste) vient, avec la permission de Dieu, mettre à l'épreuve la foi de Job.

À moins de souscrire à l'idée d'un « Dieu pervers »¹⁹ et capricieux qui ne sait pas ce qu'il veut et qui prend plaisir à faire souffrir l'homme, ces textes ne peuvent – ne doivent – pas laisser indifférents.

16. Voir A. DE PURY, « Le Dieu qui vient en adversaire : de quelques différences à propos de la perception de Dieu dans l'Ancien Testament », dans R. Kuntzmann (éd.), *Ce Dieu qui vient : études sur l'Ancien et le Nouveau Testament*, coll. Lectio Divina 159, Paris, Cerf, 1995, p. 45-67.

17. En hébreu, « satan » (27 fois dans la BH) est un nom commun signifiant « ennemi, adversaire ». En 1 R 11,25, il est question de susciter des ennemis à Israël (cf. 1 S 29,4 ; 2 S 19,23) ; en Nb 22,22,32, c'est l'ange de Dieu qui vient en « adversaire » à la rencontre du prophète Balaam. Un verbe (6 occ. dans la BH) de la même racine a le sens de « traiter en adversaire, être malveillant, accuser » (Za 3,1 ; Ps 38,21 ; 71,13 ; 109,4.20.29).

18. On pourrait aussi invoquer dans le même sens Lv 10 (Nadab et Abihu) et Nb 20 (Moïse).

19. Titre d'un livre de M. BELLET, *Le Dieu pervers*, Paris, DDB, 1979.

Mais ils ne méritent pas, non plus, d'être tout simplement ignorés ou évacués du canon des Écritures sous prétexte qu'ils nous dérangent. Sans prétendre nullement épuiser leur signification, je ferai seulement deux brèves remarques à leur propos. D'une part, dans la vie spirituelle, le fait de parfois éprouver Dieu comme hostile n'est pas quelque chose d'inouï²⁰. D'autre part, ce qui est en jeu dans presque tous ces récits (Abraham, Jacob, Moïse, Balaam), c'est l'accomplissement d'une mission. L'expérience du Dieu « adversaire » intervient au moment où Abraham, Jacob, Moïse et Balaam sont enfin prêts et « équipés » pour accomplir leur mission : Abraham a enfin une descendance ; Jacob rentre enfin au pays promis après un long exil (vingt ans, Gn 31,38) et il devient Israël ; Moïse (lui aussi après une parenthèse de quarante ans en Madian) et Balaam ont enfin consenti à leur mission périlleuse auprès du roi étranger. Le danger qui les guette tous serait de croire qu'une fois cette étape décisive franchie, une fois le don et la mission acceptés et reçus, ils n'auraient plus besoin de l'aide de Dieu, ils pourraient tabler sur leurs propres forces (cf. la « confession de Pierre » en Mt 16,13-23). La confrontation « meurtrière » leur rappelle – un peu brutalement, certes – qu'il n'en est rien. Le choix de Dieu n'a rien d'un *casting* où chacun ferait valoir ses compétences et ses mérites. La mission elle-même ne pourra s'accomplir qu'en comptant sur la grâce de Dieu et en ne refermant jamais la main sur elle, comme sur quelque chose que l'on pourrait posséder une fois pour toutes et qui nous garantirait le succès. Pour le comprendre, il est parfois nécessaire de se faire bousculer.

VI. — Dieu respecte la liberté de l'homme mais agit en sous-main

Quand on lit le livre de la Genèse d'un bout à l'autre, on ne peut qu'être frappé par le fait que Dieu, principal protagoniste de la narration biblique (en termes de présence aussi bien que de causalité), se retire petit à petit de la scène du récit pour laisser la place aux seules actions humaines. Ainsi, au début, Dieu crée toutes choses (Gn 1-2) ; il se promène dans le jardin comme un propriétaire (Gn 3,8) ; il parle à la femme, au serpent (Gn 3,13-14) et à Caïn (Gn 4,6.9) ; il fabrique des tuniques pour Adam et Ève (Gn 3,21) ; il décrète le déluge (Gn 6,7), il descend pour voir la ville et la tour que les hommes

20. Voir Job. Plus proche de nous, voir Thérèse d'Avila et le propos (sans doute apocryphe) qu'on lui attribue : « Ce n'est pas étonnant Seigneur que vous ayez si peu d'amis, vu la manière dont vous les traitez ! » Et tant d'autres...

construisent (Gn 11,5) ; il frappe de grandes plaies Pharaon (Gn 12,17) ; il détruit Sodome et Gomorre (Gn 19,24), etc. Bref, il intervient dans tous les domaines de l'existence humaine. Par contre, à la fin du livre, en Gn 39–50 (ou même Gn 37–50, cycle de Joseph), Dieu semble avoir tout à fait disparu en tant que sujet d'initiative. Il paraît laisser le jeu des libertés humaines se déployer de façon autonome et hors de toute intervention de sa part. Très concrètement, dans ces douze (ou quatorze) derniers chapitres, le narrateur (réputé fiable et omniscient) nous informe que YHWH bénit la maison de Potiphar (39,5) et qu'il assiste Joseph en prison (39,21.23). Un point, c'est tout²¹, et c'est assez maigre pour 93 ans de temps raconté²² !

Cette trajectoire d'effacement progressif – d'un Dieu hyperprésent et actif vers sa quasi-disparition –, pourrait, dans une certaine mesure, valoir pour l'ensemble de l'Ancien Testament. Elle se vérifie en tout cas si l'on compare, par exemple, la Genèse et les cinq rouleaux (les *meggilloth* lus lors des fêtes juives et situés vers la fin du canon hébraïque : Rt, Ct, Qo, Lm, Est)²³.

Pourtant, dans ces cinq rouleaux comme dans l'histoire de Joseph, où les interventions de Dieu sont extrêmement rares (Rt), voire totalement absentes (Qo, Ct, Est), la providence divine ne cesse d'affluer, comme le remarque déjà, avec sagacité, le diacre Étienne dans son discours devant le Sanhédrin :

⁹Jaloux de Joseph, les patriarches le vendirent pour être mené en Égypte. Mais Dieu était avec lui ; ¹⁰il le tira de toutes ses détresses et lui donna grâce et sagesse devant le Pharaon, le roi d'Égypte, qui l'établit gouverneur sur l'Égypte et sur toute sa maison. (Ac 7,9-10)

Cette observation permet d'énoncer une loi de la narration mise en évidence par l'exégète Yaïrah Amit. Cette loi qu'elle nomme le

21. YHWH apparaît aussi en Gn 49,18, mais cette fois-ci, dans la bouche de Jacob bénissant son fils Dan et non pas comme le sujet d'une action. Il en va de même pour « Élohim » (Dieu) qui apparaît plusieurs fois dans les discours des humains, le plus souvent ceux de Joseph (39,9 ; 40,8 ; 41,16.25.28.32.51 ; etc.).

22. Joseph est vendu par ses frères à l'âge de 17 ans (Gn 37,2) ; il meurt en Égypte à l'âge de 110 ans (Gn 50,26).

23. « YHWH » n'apparaît jamais en Qo ; Ct ; Est ; 18 fois en Rt, mais toujours dans le discours d'un personnage (sauf Rt 4,13 : « YHWH donna à Ruth de concevoir ») ; 32 fois en Lm (longue complainte d'un poète sur Jérusalem détruite). Sur ce point, voir toutefois B. MELTON, *Where is God in the Megilloth? A Dialogue on the Ambiguity of Divine Presence and Absence*, coll. Oudtestamentische Studiën 73, Brill, Leiden, 2018, qui remet en question une vision trop rigide de cette trajectoire scripturaire et interroge les concepts de « présence » et d'« absence » de Dieu.

principe de « causalité duelle » s'énonce ainsi : « Dans la causalité exercée par les hommes (et rendue explicite par le narrateur) s'effectue la causalité (implicite) de Dieu en tant que maître de l'histoire ». Autrement dit, ce Dieu caché (Is 45,15) qui ne s'immisce quasi jamais sur la scène du récit, mais n'apparaît tout au plus que dans le discours ou la prière des personnages humains, n'en est pas moins présent et agissant de façon décisive. Sous le couvert d'actions humaines, intramondaines et anodines, il n'a en fait de cesse de réaliser son dessein²⁴. Pour les auteurs bibliques, sa discrétion, son silence même, ne signifie pas d'abord ni forcément son absence²⁵ – à ne pas confondre avec le « sentiment » d'abandon que peut expérimenter l'humain (voir Ps 22,2 ; Lm ; etc.) –, mais renvoie plutôt à sa présence insaisissable.

Je voudrais expliciter et compléter cette loi en en déduisant un corollaire inverse, comme en miroir. Dans les situations où le narrateur n'hésite pas à faire intervenir Dieu de manière massive et intrusive, parfois même – semble-t-il – au détriment de la liberté apparente de l'homme, des stratégies sont mises en œuvre pour rendre le personnage divin tout aussi mystérieux et insaisissable que dans les cas précédents où il semble se dissimuler. En d'autres termes, même quand Dieu semble omniprésent sur la scène du récit et donne un peu l'impression de se mêler de tout, sa présence n'est pas si claire que cela et son action est pour ainsi dire brouillée, ambiguë et incertaine.

J'illustre brièvement ce point avec un passage du cycle de Samson en Jg 13–16. S'il y a bien un lieu scripturaire où la présence de Dieu sature le récit, c'est cette histoire rocambolesque de Samson, avec notamment des interventions répétées de l'« Esprit de YHWH » (13,25 ; 14,6.19 ; 15,14). Je me limite ici au récit de sa naissance en Jg 13²⁶. Dans cette « scène type » de théophanie et d'annonciation, l'intervention directe du personnage divin concerne plusieurs aspects. Il est :

- celui qui livre les fils d'Israël à l'oppression des Philistins (v. 1) ;
- celui qui se propose de remédier à cette situation en délivrant une femme de sa stérilité (v. 3) et en annonçant la naissance d'un sauveur (v. 5) ;

24. Sur ce point, voir J.-P. SONNET, M. MAJÀ GUIU, « Le Dieu caché du livre de Ruth. Un chemin de lecture, un chemin pour la foi », *NRT* 133 (2011), p. 177-190. Comme le remarquent ces deux auteurs, cette stratégie narrative rejoint le lecteur dans son expérience la plus habituelle. Si, comme le dit Ignace de Loyola, il faut « chercher et trouver Dieu en toute chose », c'est qu'il ne se manifeste pas de façon évidente et contraignante.

25. Cette question de l'absence de Dieu est un thème assez récent en théologie.

26. Sur ce point, voir D. LUCIANI, « Juges 13 : un Dieu plus caché qu'il n'y paraît », dans C. Dionne et Y. Matthieu (éd.), *Raconter Dieu* (cité n. 9), p. 119-127.

- celui qui, répondant à la prière des humains (v. 8), se rend visible à eux, non pas une, mais deux fois de suite (v. 3.9) ;
- celui qui prend la parole à cinq reprises (v. 3-5.11.13.16.18) et dialogue avec ces mêmes humains ;
- celui qui se révèle en disparaissant dans des effets pyrotechniques (v. 19-21) ;
- celui, enfin, qui bénit le garçon qu'il s'est choisi et consacré, lui envoie son souffle et commence à le mouvoir (v. 24-25).

S'il est toujours possible d'imaginer d'autres scénarios de rencontre entre Dieu et les hommes, on ne peut en revanche guère rêver de situations où l'ingérence de la divinité dans les affaires mondaines soit plus explicite et plus forte qu'ici, sauf à réduire les personnages humains à n'être que des fantoches ou de simples marionnettes.

Cette présence divine qui se rend visiblement proche des hommes en se mettant, jusqu'à un certain point, à leur niveau et en s'inquiétant de leur sort, n'est pourtant pas si claire que cela. Quatre types d'ambiguïtés viennent en effet brouiller l'image simple que le lecteur pourrait en avoir, soulignant ainsi la distance et l'altérité de Dieu vis-à-vis de l'homme qu'un survol trop rapide du texte ne permettrait pas d'entrevoir.

- *Ambiguïté dans la nomination.* Le récit parle d'un « envoyé de YHWH » (*mal'ak YHWH*). À la première occurrence, au moins, le lecteur peut se demander s'il s'agit d'un homme (réalité terrestre) ou d'un ange (comme la plupart des traductions le rendent). Quoi qu'il en soit, il est clairement perçu comme un homme par Manoah et sa femme (« l'homme de Dieu », v. 6.8 ; « l'homme », v. 10.11b). L'utilisation conjuguée de ces différentes dénominations (*idem* en Gn 32, pour le combat de Jacob : un homme, v. 25 ; Dieu, v. 29.31) instaure un brouillage entre l'apparence et la réalité, entre la proximité et la distance, et empêche du même coup de se représenter cette réalité, même si Manoah et sa femme finissent tout de même par comprendre qui il est.
- *Ambiguïté dans la perception.* Du côté des humains, on ne parle jamais d'une perception directe et immédiate des événements et du domaine divins. Ainsi, la femme ne « voit » pas un « envoyé », mais, plutôt, l'envoyé « est vu » par elle (v. 3 : il « apparut » ;

idem v. 10.21)²⁷. De même, quand la femme rapporte l'incident à son mari, au lieu d'affirmer tout bonnement que l'homme de Dieu ressemblait à un envoyé de Dieu, elle superpose les filtres et multiplie les précautions langagières : « L'homme de Dieu est venu vers moi et *sa vision* [son apparence] était *comme une vision* [une apparence] d'envoyé de Dieu » (v. 6). Ce rapport dialectique entre distance et proximité se double d'une autre tension entre savoir et non savoir. Ainsi, après la première rencontre à laquelle il n'a pas assisté, Manoah supplie YHWH que vienne encore une fois « l'homme de Dieu que tu as envoyé » (v. 8). Cette demande suppose nécessairement que Manoah connaît au moins l'origine du messenger (pas forcément sa nature humaine ou divine). Pourtant, un peu plus tard, le narrateur (fiable) affirme que « Manoah ne savait pas qu'il était un envoyé de YHWH » (v. 16). Entre savoir et non savoir, cette tension entre les deux affirmations illustre bien le caractère insaisissable de Dieu et le mystère qui enveloppe toujours notre rencontre avec lui.

- *Ambiguïté dans les propos échangés.* En ce qui concerne non plus la dimension visuelle de la théophanie, mais son aspect auditif, c'est-à-dire les paroles échangées par les protagonistes, la distance entre l'homme et Dieu est cette fois soulignée par les nombreuses fins de « non-recevoir » que l'ange oppose aux questions posées par Manoah. Le dialogue entre les deux a beau avoir toutes les apparences d'un dialogue normal, il n'en reflète pas moins, par son contenu même, une étonnante disparité de point de vue et, de la part de l'ange, une formidable maîtrise de l'esquive et du contre-pied.
- *Ambiguïté de la situation.* Un dernier type d'ambiguïté vient grever la simplicité apparente du récit et touche au rôle même du messenger dans la guérison de la stérilité. Là aussi, les choses – si on les observe de près – sont racontées de façon à entretenir un certain flou sur la manière dont l'action divine se réalise. Cela est surtout perceptible quand la femme relate à deux reprises la rencontre entre elle et le mystérieux envoyé (v. 6.10). Elle emploie, en effet, un langage équivoque (« L'homme de Dieu *est venu vers moi* ») qui peut d'ailleurs expliquer les démarches subséquentes et inquiètes de Manoah. En effet, quand la locution « venir vers une femme » a pour sujet un homme, elle peut signifier une

27. La construction en « double passif » (un « envoyé » – par quelqu'un d'autre – « est vu » par une tierce personne) accroît ainsi la distance entre l'homme et les réalités divines.

relation sexuelle. Pour décrire la seconde rencontre (v. 9), le narrateur semble même en ajouter une couche en utilisant non seulement cette expression, mais encore en fournissant un détail apparemment superflu, le lieu de la rencontre (« dans le champ »). Or cet élément est l'un des critères qui jouent un rôle dans la qualification légale de certaines situations d'adultère. L'intervention miraculeuse de Dieu en faveur de la stérile – illustration d'un cas de figure bien connu de la littérature biblique – est ainsi camouflée derrière un langage qui mêle adroitement promesse inouïe de Dieu, performativité absolue de sa parole, et réalisme charnel le plus prosaïque.

Ainsi, le récit de la naissance de Samson peut être lu, naïvement, avec des yeux d'enfant. Encore mieux qu'une fée marraine, le Dieu tout-puissant entoure ce héros magnifique dès avant sa conception et se penche sur son berceau pour lui prodiguer tous ses dons. Mais cette lecture réconfortante d'un Dieu qui semble intervenir de façon si favorable et si directe dans les destinées humaines – même si elle est légitime – n'est pourtant pas la seule possible. En examinant le récit de plus près, le lecteur qui a mûri sans forcément perdre son regard d'enfant s'aperçoit qu'aussi massive puisse-t-elle être, la présence de Dieu et son action n'ont pas, en leur faveur, que la force de l'évidence. Toute une série d'ambiguïtés et de brouillages d'informations font que, même quand il est bien visible, le Dieu de la Bible avance masqué et échappe aux déterminations et aux représentations trop précises. Sans doute faut-il cela pour sauver à la fois sa transcendance et la liberté de l'homme.

VII. — Quand liberté de Dieu et libertés humaines se conjuguent

J'ai introduit ce parcours biblique en relevant comment Dieu, dans certaines situations, pouvait agir tout seul sans tenir compte de l'homme. Mais, comme le rappellent saint Augustin et de nombreux Pères de l'Église à sa suite, si « Dieu nous a créés sans nous, il ne veut pas nous sauver sans nous ». Je referme donc ce parcours – sans prétendre à l'exhaustivité – en évoquant brièvement ce qui pourrait apparaître comme la situation « idéale » : celle où liberté divine et libertés humaines, ou, pour reprendre un langage plus théologique, celle où la grâce divine et la volonté humaine sans confusion ni

séparation semblent se conjuguer dans une parfaite « synergie »²⁸. Mon premier exemple est tiré du début du livre de Josué. Au moment où Josué s'apprête à remplir sa mission de faire entrer le peuple en terre promise, tels sont les mots par lesquels il encourage le peuple :

Faites des provisions car dans trois jours, vous passerez ce Jourdain pour aller *prendre possession du pays dont YHWH votre Dieu vous donne la possession*. (Jos 1,11 ; B)

(...) pour aller *prendre possession du pays que le YHWH, votre Dieu, vous donne*. (NBS)

Dans sa formulation en tension, voire paradoxale, ce verset est remarquable puisqu'il enjoint au peuple de *conquérir* ce que *Dieu veut lui donner* (et au moment où il le donne, pas avant !)²⁹. Autrement dit, entre la tentation du volontarisme et de l'activisme (« tout dépend de l'homme ») et celle du quiétisme et de la passivité (« il faut tout attendre de Dieu »), la Bible – sans faire de philosophie et sans distinguer entre causes premières, secondes, matérielles ou formelles (voir Aristote et la scolastique plus tardive), mais en racontant les choses – nous dit comment, en matière de salut, à la fois tout est de Dieu et tout est de l'homme (pas 50/50).

La tradition spirituelle notamment ignatienne a ciselé cette idée dans une formule que l'on doit au jésuite hongrois Gábor Hevenesi (1656-1715)³⁰.

Crois en Dieu

comme si tout le cours des choses dépendait de toi,
en rien de Dieu.

Cependant,

mets tout en œuvre en elles,

comme si rien ne devait être fait par toi,
et tout par Dieu seul.

28. Avant d'être un terme de physiologie ou de sociologie, la synergie est un concept théologique, présent chez Maxime le Confesseur. Sur ce point, voir J. VIDOVIC, *La synergie entre la grâce divine et la volonté de l'homme*, coll. Patrimoines, Paris, Cerf, 2018 ; voir aussi A. GANOCZY, *La Trinité créatrice. Synergie en théologie*, coll. Cogitatio Fidei 233, Paris, Cerf, 2003.

29. Cette tension se retrouve dans certaines lois : la terre est à la fois celle « que Dieu donne » (présent continu) et « votre terre », celle qui appartient à Israël, mais sur laquelle il ne peut refermer la main. Voir, p. ex., Lv 23,10.23.

30. Sur cette formule tirée des *Scintillae Ignatianae* (1705), voir F. EUVÉ, « Comment parler d'un Dieu provident », *Christus* 174 (1997), p. 146-148 ; P. VALADIER, *La condition chrétienne*, Paris, Seuil, 2003, p. 43-47 ; J. SERVAIS, « Demander à Dieu ce que nous faisons. À propos d'une pensée attribuée à saint Ignace de Loyola », *Communio* 250 (2017), p. 55-64 ; et surtout G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Paris, Aubier, 1956, p. 305-363.

Deux autres exemples, tirés cette fois-ci du Psautier, illustrent aussi cette synergie de façon un peu différente, mais non moins subtile.

¹Heureux l'homme qui ne prend pas le parti des méchants, ne s'arrête pas sur le chemin des pécheurs et ne s'assied pas au banc des moqueurs, ²mais qui se plaît dans la loi de YHWH et récite *sa loi* jour et nuit ! (Ps 1,1-2).

Dans ce Ps 1, en français comme en hébreu, le référent de « *sa loi* » (*toratô*, v. 2) est équivoque, le pronom possessif (« sa ») pouvant renvoyer à YHWH (« la loi de YHWH », interprétation la plus fréquente), mais aussi à l'homme (« la loi de l'homme »). Entre les deux possibilités, rien n'oblige toutefois à choisir, et ce verset peut au contraire s'entendre comme décrivant à la fois la source et le fruit de la méditation de l'homme : à force de se complaire dans la loi du Seigneur et de la méditer sans cesse, l'homme l'intériorise et finit par se l'approprier : la loi de YHWH devient ainsi la sienne.

Si YHWH ne bâtit la maison, ses bâtisseurs travaillent en vain. Si YHWH ne garde la ville, la garde veille pour rien. (Ps 127,1-2)

De son côté, le Ps 127 n'entend pas déprécier le travail indispensable des bâtisseurs ou des gardes, mais il relève la vanité de toute activité humaine vécue hors la grâce de Dieu, laquelle peut seule leur conférer consistance et fécondité (cf. Pr 10,22 ; Jn 15,5).

Dans tous ces cas, on doit remarquer que la Bible ne met pas d'abord en avant la catégorie de « providence »³¹, mais elle insiste plutôt sur le caractère inséparable entre ce qui est de l'ordre de la grâce et ce qui relève de la nature (l'action humaine), sans toutefois expliciter comment ces deux ordres s'articulent. Sur ce point, l'Écriture reste très sobre. Mais il y a au moins un livre tardif qui cherche à lever le voile sur ce mystère, le livre de Tobie. Dans ce deutérocanonique, le vieux Tobit, aveugle, mais resté fidèle à la loi de Moïse, malgré l'adversité, prie Dieu de le délivrer de son épreuve et de le laisser mourir (Tb 3,1-6). Au même moment, à l'autre extrémité de l'empire, la jeune Sara, victime du démon Asmodée qui empêche son mariage, et lasse des railleries de ses compagnes, fait une prière

31. L'hébreu n'a d'ailleurs pas vraiment de mot pour ce concept d'origine grecque (la *pronoia* chez Hérodote). Le terme le plus proche est *migréh* (de la racine *qarah* ; = ce qui arrive, le hasard, la chance, le sort, le destin) qui n'apparaît que dix fois dans la BH : 1 S 6,9 ; 20,26 ; Rt 2,3 ; Qo 2,14 (2 fois) ; 3,19 (3 fois) ; 9,2 (2 fois). Quant à *pronoia*, on trouve neuf occurrences dans la LXX : 2 M 4,6 ; 3 M 4,21 ; 5,30 ; 4 M 9,24 ; 13,19 ; 17,22 ; Sg 14,3 ; 17,2 ; Dn 6,19 (voir aussi la forme verbale *pronoiei* en Sg 6,3).

analogue (Tb 3,7-15). La grâce et l'exaucement des prières et des actions humaines vont advenir *via* un ange guérisseur et synchronisateur³².

¹⁶Dans l'instant même, leur prière à tous les deux fut entendue en présence de la gloire de Dieu ¹⁷et Raphaël fut envoyé pour les guérir tous deux : Tobit, en faisant partir les leucomes de ses yeux, afin qu'il voie de ses yeux la lumière de Dieu ; Sara, la fille de Ragouël, en la donnant pour femme à Tobias, le fils de Tobit, et en expulsant d'elle Asmodée, le démon mauvais – c'est à Tobias, en effet, qu'il revenait de l'obtenir avant tous les autres prétendants. À cet instant, Tobit rentra de sa cour dans sa maison et Sara, la fille de Ragouël, descendit quant à elle de la chambre haute. (Tb 3,16-17)

Vers la fin du livre, ces propos du narrateur sont confirmés de la bouche même de Raphaël qui dévoile sa véritable identité :

¹¹À présent, je vais vous apprendre toute la vérité, sans rien vous cacher. (...) ¹²Eh bien ! lorsque tu as prié, ainsi que Sara, c'est moi qui ai présenté le mémorial de votre prière en présence de la gloire du Seigneur, et de même lorsque tu enterrais les morts. ¹³Quand tu n'as pas hésité à te lever et à laisser ton dîner pour aller ensevelir le mort, c'est alors que j'ai été envoyé vers toi pour te mettre à l'épreuve. ¹⁴Mais dans le même temps Dieu m'a envoyé pour te guérir, ainsi que ta belle-fille Sara. ¹⁵Je suis Raphaël, l'un des sept anges qui se tiennent devant la gloire du Seigneur et pénètrent en sa présence. » (Tb 12,11-15)³³

L'histoire est certes jolie et dit l'importance des anges. Mais il n'est pas sûr qu'au regard de la rationalité contemporaine, cette supervision divine des événements, au risque de la superstition, apporte beaucoup de lumière et soit tout à fait satisfaisante.

Conclusion : chercher et trouver Dieu en toute chose

Dans notre monde complexe et chaotique, l'homme contemporain, s'il croit en Dieu, aimerait sans doute que celui-ci respecte la liberté de chacun et qu'il soit en même temps le maître de l'histoire. Il souhaiterait que le silence de Dieu dans un monde où rien n'impose sa présence ne signifie ni désintérêt ni abandon, qu'il soit à la fois provident sans que nous ayons à démissionner de notre responsabilité.

32. Voir R.S. SCHELLENBERG, « Suspense, Simultaneity, and Divine Providence in the Book of Tobit », *Journal of Biblical Literature* 130 (2011), p. 313-327.

33. En Ac 10 (Pierre et Corneille), le même recours au synchronisme sert à valider l'intervention de Pierre et à souligner la providence divine.

Bref, qu'il soit pleinement Dieu pour que nous devenions pleinement hommes.

À ce sujet – comme sur tant d'autres – l'Ancien Testament n'offre pas de discours monolithique et rassurant. Mais il nous fournit tout de même quelques critères pour réfléchir et guider notre action. Je retiens, pour conclure, les indications suivantes :

- Comme j'ai essayé de le montrer dans tout le parcours précédent, dans la Bible, la présence de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu peut prendre des formes très diverses et chacune est susceptible de rejoindre l'expérience de l'être humain à un moment ou à un autre de son existence.
- Quand elle se discerne, cette présence de Dieu se découvre la plupart du temps, si ce n'est toujours, *a posteriori*, rétrospectivement : « En vérité, YHWH est en ce lieu et *je ne le savais pas* ! » (Gn 28 : songe de Jacob). « ²¹YHWH dit : "Voici un lieu près de moi. Tu te tiendras sur le rocher. ²²Alors, quand passera ma gloire, je te mettrai dans le creux du rocher et, de ma main, je t'abriterai tant que je passerai. ²³Puis j'écarterai ma main, et *tu me verras de dos* ; mais ma face, on ne peut la voir" » (Ex 33,21-23 : Moïse au creux du rocher). De ce point de vue, toute l'Écriture peut être considérée comme un immense effort de relecture pour chercher et trouver la présence de Dieu aussi bien dans la grande Histoire que dans les histoires particulières.
- Mais encore faut-il rappeler un point essentiel à propos de ce processus de relecture biblique : le Dieu dont l'homme cherche à discerner la présence et l'action dans tous les aspects de son existence est d'abord lui-même, de la Genèse à l'Apocalypse, un Dieu en quête de l'homme³⁴ : « YHWH Dieu appela l'homme : "Où es-tu ?" » (Gn 3,9) ; « Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi » (Ap 3,20). Avant même que l'homme ne commence à le chercher, Dieu ne renonce jamais à essayer d'entrer en dialogue avec lui et, pour ce faire, il fait preuve d'une ingéniosité, d'une persévérance et d'une patience sans égales.
- Ensuite, le discernement de cette présence et de cette action de Dieu dans l'Histoire et dans les existences humaines particulières

34. *Dieu en quête de l'homme* est le titre d'un ouvrage (Paris, Seuil, 1968) du philosophe juif Abraham Heschel.

n'est jamais chose aisée, ni mécanique. Elle est davantage de l'ordre de la confiance que de celui de la certitude.

- Enfin, sur cette question du rapport entre liberté divine et libertés humaines, le Nouveau Testament, que j'ai laissé volontairement en dehors de mon parcours de lecture, ne montrerait sans doute pas des choses fondamentalement différentes. Par contre, il offre à contempler la personne et l'agir du Christ, lui qui consent à la volonté divine tout en assumant pleinement la condition humaine, comme nous le rappelle, dans une formule ramassée, la prière eucharistique II : « Au moment d'être *livré* et d'entrer *librement* dans sa passion ».

BE – 1348 Louvain-la-Neuve
Grand-Place 45

Didier LUCIANI
UCLouvain
Faculté de théologie et Institut RSCS

Résumé. — Quand on considère l'histoire du monde et qu'on lit l'Écriture sainte, comment peut-on dire que liberté divine et liberté humaine sont en alliance ? En sept points, l'A. parcourt l'ensemble du corpus vétéro-testamentaire pour y repérer la diversité des modes de relation et d'interaction entre Dieu et l'homme : Dieu fait tout ; l'homme agit seul ; l'homme agit pour forcer Dieu ; Dieu agit pour forcer l'homme ; Dieu adversaire ; Dieu laisse faire ; liberté de Dieu et libertés humaines se conjuguent.

Mots-clés. — Théologie de l'histoire | Providence | Ancien Testament | Liberté | Alliance

D. LUCIANI, God in History. When divine freedom and human freedom clash, combine or seem to ignore each other

Summary. — When we consider the history of the world and read Holy Scripture, how can we say that divine freedom and human freedom are in alliance? In seven points, the A. goes through the entire Old Testament corpus to identify the diversity of modes of relationship and interaction between God and man: God does everything; man acts alone; man acts to force God; God acts to force man; God the adversary; God lets things happen; God's freedom and human freedom are combined.

Key words. — Theology of history | Providence | Old Testament | Freedom | Covenant